
Religion et utopie

Michael Löwy



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/29736>

DOI : 10.4000/assr.29736

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2017

Pagination : 209-216

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Michael Löwy, « Religion et utopie », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 180 | octobre-décembre 2017, mis en ligne le 01 décembre 2019, consulté le 01 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/29736> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.29736>

© Archives de sciences sociales des religions

Michael Löwy

Religion et utopie

À propos de :

BLOCH Ernst, *Héritage de ce temps*, traduit et présenté par Jean Lacoste, Paris, Éditions Klincksieck, coll. « Critique de la Politique », 2017, 353 p.

BURIN DES ROZIERES Henri (avec ROUSSEAU Sabine), *Comme une rage de justice*, Paris, Éditions du Cerf, 2016, 175 p.

FERRUTA Paola, *Die Saint-Simonisten und die Konstruktion des Weiblichen (1829-1845). Eine Verflechtungsgeschichte mit der Berliner Haskala*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2014, 539 p.

MANCINI Silvia, ROUSSELEAU Raphaël (dir.), *Processus de légitimation entre politique et religion. Approches historico-culturelles et analyses de cas dans les mondes européen et extra-européen*, Paris, Beauchesne, 2016, 387 p.

MIHAIL Savvas, *Homo Liber. Dokimia gia tin Epohi, tin Piisi kai tin Elefteria* (Homo Liber. Essais sur l'époque, la poésie et la liberté), Athènes, Agra, 2016, 319 p. (en grec)

Le rapport entre religion et utopie est un thème classique des sciences sociales des religions. Parmi les fondateurs du Groupe de Sociologie des Religions, Henri Desroche et Jean Séguy ont apporté des contributions novatrices et des pistes de recherche importantes à ce sujet. Nous sommes tous redevables de leurs travaux !

La note qui suit n'a rien de systématique. Les auteurs que nous avons rassemblés ici sont très divers : certains, comme Ernst Bloch, sont mondialement célèbres pour leurs écrits sur l'utopie ; la plupart des autres n'ont pas (encore) atteint une telle renommée. Religion et utopie n'est pas le seul thème de ces livres, mais ils apportent tous un éclairage intéressant sur des aspects spécifiques de cette problématique. Ils sont aussi différents par leur discipline – philosophie, histoire, sociologie – que par la nature de leurs écrits : travaux universitaires, essais, témoignages. Mais cette diversité même témoigne de l'ubiquité moderne de l'axe « religion-utopie », en tant qu'assemblage discursif et pratique présent dans des contextes sociaux, historiques, religieux et culturels très différents. Un fil conducteur qui traverse

plusieurs, sinon tous, ces travaux, c'est la référence au Joachimisme, l'espérance messianique/millénariste d'un Troisième Âge de l'Humanité, source directe ou indirecte de beaucoup d'expériences ou réflexions utopiques, depuis le XII^e siècle jusqu'aujourd'hui. Le millénium prévu par Joachim de Flore n'est pas (encore) venu, mais pendant presque mille années ses doctrines ont fourni une sorte de matrice spirituelle aux rêves utopico-religieux.

Ernst Bloch est l'auteur de plusieurs ouvrages dont le rapport entre utopie et religion est le foyer central de la réflexion : par exemple, *Esprit de l'Utopie* (1918) ou *Thomas Münzer, théologien de la révolution* (1923). Le livre qui vient de paraître en France, dans une nouvelle traduction, *Héritage de notre temps* – originalement publié en 1934, mais réédité, dans une version élargie, en 1962 – est en fait un recueil d'essais, écrits au cours des années 1920 et 1930. L'un de ces textes est une passionnante tentative de rendre compte de l'histoire du rêve, utopique et religieux à la fois, d'un « Troisième Âge » de Paix et de Justice (avec toutes les majuscules). Publié en 1937 dans une revue de gauche allemande éditée à Moscou (« Littérature Internationale »), ce texte se donne pour objectif de dénoncer la misérable escroquerie, la monstrueuse falsification opérée par les nazis en s'accaparant l'idée du « Troisième Règne ». Mais il n'épargne pas le « marxisme vulgaire libre penseur » de la gauche allemande, qui a abandonné le terrain de l'imaginaire à l'adversaire, se limitant à parler d'économie et de « chiffres ». La « lumière belle et noble » de l'utopie du Troisième Âge, ce rêve d'instaurer le ciel sur terre, remonte au XII^e siècle, avec Joachim de Flore. Après l'Âge du Père (la loi) et celui du Fils (l'Église), le Troisième Âge sera celui de l'Esprit, un âge d'amour et de liberté. Dans l'interprétation marxiste de Bloch, le Troisième Âge joachimite était « un communisme fraternel et sans propriété », inspiré par l'univers des ordres monastiques (mais sans l'ascétisme). La grande hardiesse de Joachim a été de « tourner les regards fixés sur l'au-delà vers un futur terrestre » : il a attendu son idéal non dans le ciel mais sur terre. Le Règne du Christ est donc de ce monde, à condition que ce monde soit devenu nouveau. Cette volonté révolutionnaire d'instaurer le ciel sur terre était sans doute mythologique, mais ce n'était pas du tout de l'opium du peuple, plutôt « un explosif sans pareil » qui a inspiré les mouvements hérétiques des siècles suivants, de Jan Huss jusqu'à Thomas Münzer. On trouve des échos de la promesse joachimiste d'un Troisième Âge même au XVIII^e siècle, dans l'*Aufklärung allemande* ; par exemple Lessing, cet éminent représentant d'un rationalisme tolérant, écrivait dans *L'Éducation du genre humain* : « Il arrivera certainement, le temps d'un nouvel Évangile éternel », quand les hommes seront devenus, grâce à l'éducation, « dignes de leur troisième âge ».

Cependant, le rêve d'un âge d'or n'est pas né avec Joachim de Flore. L'arrière-plan du Troisième Âge joachimiste est l'espérance du règne millénaire, qui a son origine dans les prophéties d'Isaïe et de Daniel, la promesse d'une ère messianique de Paix et de Justice, une sorte de « socialisme primitif » inspiré par un « matérialisme humain » qui proclame : « Le pain que procurera la terre sera succulent et nourrissant. » Rejeté par Augustin et par l'Église, ce millénarisme biblique – qui se réfère aussi à l'Apocalypse selon Saint Jean – survit dans les hérésies, à commencer par le Montanisme du III^e siècle, qui rêvait de la Jérusalem Céleste. Son expression la plus radicale sera le Tabor des Hussites (XIV^e siècle), selon Bloch une authentique « révolution communiste », dont le millénarisme était une doctrine de l'immanence

« tout à fait dans le style d'Isaïe ». La communauté du mont Tabor aspirait à devenir une nouvelle Jérusalem « dans laquelle le communisme d'amour chrétien de la communauté primitive devait être renouvelé : pas d'états, pas de domination, pas de propriété particulière, pas d'impôt ».

Aux yeux d'Ernst Bloch, Marx lui-même est l'héritier de cette histoire religieuse de l'utopie. Qu'est-ce le marxisme sinon « l'utopie dialectique concrète, l'utopie vivante » ? Certes, il se veut scientifique, mais il n'est pas moins « en corrélation très étroite avec tout ce qu'il y avait d'authentique dans l'ancienne utopie, avec la part de rêve qui l'enflamme de façon durable ». Le marxisme se dissocie de la mythologie mais son utopie « n'est pas totalement différente de celle de Joachim de Flore » ! Ce qui se situe aux antipodes du rêve millénariste du Troisième Âge est le Troisième Reich du nazisme, version « souillée, pervertie, trahie » de cette tradition. L'essai de Bloch nous renseigne sur l'histoire des utopies millénaristes, mais plus encore sur une crise du « marxisme vulgaire » – c'est à dire stalinien (ce terme n'apparaît pas chez Bloch à cette époque) – des années 1930. Ce sont surtout des intellectuels juifs comme Ernst Bloch, et quelques années plus tard, Walter Benjamin, qui vont tenter de renouveler la culture marxiste par un retour (critique) à ses sources utopiques, millénaristes et messianiques.

Les utopies socio-religieuses ne sont pas seulement l'objet d'écrits philosophiques ou politiques comme ceux d'Ernst Bloch : elles peuvent aussi être source de *pratiques*. Cette expression se réfère le plus souvent à des expériences de communautés utopiques collectives ; mais les utopies peuvent aussi inspirer une pratique sociale personnelle, un engagement actif, aux motivations religieuses et morales, pour une cause. C'est le cas du père Henri Burin des Roziers, dont le passionnant témoignage, en dialogue avec l'historienne Sabine Rousseau, a été publié aux Éditions du Cerf.

Rappelons brièvement l'itinéraire de ce frère dominicain hors du commun, entré dans les ordres en 1958 : aumônier des étudiants au Centre Saint-Yves de la rue Gay-Lussac, il va, avec Paul Blanquart – un jeune dominicain aux idées de gauche très prononcées – se solidariser avec la révolte des étudiants en Mai 68. Quittant le couvent, il va mettre ses connaissances juridiques – il avait étudié le droit – au service de travailleurs émigrés et de gens du voyage en Haute-Savoie ; au cours de cette action contre les injustices dont sont victimes ces exclus, ses opinions vont se préciser : « J'ai découvert », raconte-t-il, « la lutte de classes ». Suite à la rencontre avec des dominicains brésiliens exilés en France dans les années 1970 – c'était l'époque de la dictature militaire –, il décide de partir au Brésil, où il va s'installer à partir de 1978. D'abord rattaché au couvent dominicain de Sao Paulo, il se lie au Cardinal Arns, connu pour son engagement pour les droits humains (contre les militaires), en lui apportant un cadeau de la Haute-Savoie : une montre envoyée par les ouvriers (chrétiens) de l'usine autogérée LIP. Mais bientôt il va s'associer à la Commission Pastorale de la Terre, fondée en 1975 par l'évêque Dom Tomas Balduino, et prendra le chemin du nord du Brésil, une zone de conflits agrariens violents. Défenseur des petits paysans contre les *fazendeiros* – gros propriétaires fonciers –, il mène le combat contre l'impunité des actions de ces derniers : assassinats de syndicalistes ruraux, exploitation du travail esclave. Sa tête est mise à prix par les *fazendeiros* (cent mille réaux, environ 40 000 euros !) et, après l'assassinat en 2005 de la sœur missionnaire américaine

Dorothy Sting – elle aussi engagée auprès des paysans pauvres –, il fait l'objet d'une protection policière. Un grand campement du Mouvement des paysans sans terre (MST) brésilien est nommé en son honneur. Souffrant, il vit actuellement au couvent dominicain de Paris.

« La révolte contre l'injustice a toujours été le moteur, la motivation principale de ma vie », explique-t-il à la fin de cet entretien biographique. Son utopie, plutôt suggérée que développée, est celle de la théologie de la libération, descendante lointaine des rêves joachimites analysés par Ernst Bloch : un monde de justice et de paix, « le Royaume de Dieu sur terre ». L'inspiration religieuse de cette utopie ce sont, pour le dominicain français, les prophéties d'Isaïe sur l'émancipation des opprimés, ou encore, la libération du peuple d'Israël prisonnier en Égypte. Peu porté sur la réflexion théologique ou théorique, le père Henri des Roziers est un homme de terrain, un homme d'action, mais sa pratique n'est pas moins portée par une sensibilité utopique socio-religieuse.

Le saint-simonisme occupe une place de choix dans les histoires de l'utopisme religieux. Il existe une vaste littérature sur Saint-Simon et ses disciples, mais l'ouvrage de Paola Ferruta sur « la construction du féminin » dans la secte saint-simonienne, au cours des années 1829-1845, apporte un éclairage nouveau, à la fois par sa thématique et par la mise en évidence des connexions du groupe français avec des partenaires juifs allemands. Publié en langue allemande dans une collection intitulée *Haskala* – le nom hébreu des Lumières –, c'est un livre d'une érudition et richesse impressionnantes.

Le premier chapitre est un résumé de l'histoire du saint-simonisme, depuis le *Nouveau Christianisme* (1825) de Saint-Simon – le livre qui fait de lui, selon Marx, « un porte-parole du prolétariat » – jusqu'au procès de 1832 et à la dissolution de la secte. La doctrine religieuse juive de l'ère messianique est intégrée, sous une forme sécularisée, dans l'espérance saint-simonienne d'un âge d'or de l'avenir. Les intellectuels juifs du groupe – Léon Halévy, Gustave d'Eichtal, Isaac Pereire, Olinde Rodrigues – vont jouer un rôle important – au début en collaboration étroite avec Enfantin, le « Père » auto-proclamé de la secte – dans l'invention de cette association syncrétique de religiosité judéo-chrétienne, spiritualité romantique et utopie socialiste universelle. Un des paradoxes de la secte saint-simonienne est la proclamation, par les chefs masculins (Enfantin, d'Eichtal), de la Rédemption de l'Humanité par une Femme-Messie, tandis que les femmes du mouvement, comme la révolutionnaire Claire Démar – « une figure héroïque de la modernité », selon Walter Benjamin – sont marginalisées... La recherche de la Femme-Messie orientale ou juive – qui va inspirer l'expédition égyptienne des saint-simoniens en 1833 – est une réponse au culte marial des catholiques, en réhabilitant la chair et la matière, et en opposant la Mère à la Vierge. On y trouve une sorte de « matérialisme anthropologique », au sens que donne Walter Benjamin à ce terme, ou une anthropologie sexuelle fascinée par la figure de l'androgynisme ou l'hermaphrodite.

Des contacts vont s'établir avec des intellectuels juifs allemands, qui vont s'intéresser à la doctrine de Saint-Simon : Eduard Gans, Heinrich Heine, Moritz Veit et Rahel Varnhagen. Une de leurs sources d'inspiration est l'*Aufklärung*, et en particulier l'œuvre du penseur allemand philosémitte du XVIII^e siècle Gotthold Ephraim Lessing, dont la doctrine des trois ères de l'histoire et le rêve d'un « Nouveau Évangile » sont clairement d'origine joachimite. Le personnage central dans les

liens entre les cercles juifs éclairés de Berlin et le saint-simonisme français est Gustave d'Eichtal, issu d'une famille de banquiers juifs convertis au catholicisme. Pour d'Eichtal, la Femme-Messie orientale serait une femme juive, dont il semble trouver une préfiguration chez Rahel Varnhagen qui tenait un salon littéraire à Berlin. Ferruta dédie un chapitre du livre à ce penseur qui a essayé dans ses écrits – notamment *La Juive* (1832) – d'unifier politique et religion, messianisme juif et rédemption chrétienne, utopie sociale et « apothéose de la femme ». On retrouve ces thèmes dans les écrits des autres intellectuels juifs saint-simoniens, objet du dernier chapitre du livre : les familles Rodrigues, Pereire et Halévy. Leur pensée se nourrit de l'idée de Lessing d'une mission universelle du peuple juif, qu'ils transforment en mission rédemptrice de la Femme-Messie juive. On trouve chez tous ces intellectuels une « identité fluide », entre religion, assimilation et sécularisation ; mais leurs racines juives sont plus affirmées que celles de leurs équivalents allemands à cette époque (1820-1850). L'auteur s'intéresse, comme l'indique le titre du livre, à la période qui se termine en 1845, et ne mentionne que brièvement le parcours ultérieur de ces saint-simoniennes – souvent fort éloignées des idéaux émancipateurs de leur jeunesse, par exemple quand d'Eichtal et Olinde Rodrigues participeront, dans les rangs de la Garde Nationale, à la répression contre les insurgés de Juin 1848...

Ferruta pense que le socialisme des juifs saint-simoniens, en tant que religion séculière avec des traits messianiques, est comparable aux utopies libertaires des intellectuels juifs d'Europe centrale au xx^e siècle (Martin Buber, Walter Benjamin, etc.). Il me semble qu'il s'agit tout de même de démarches politico-religieuses très différentes : les juifs saint-simoniens ne partagent pas l'adhésion de ceux du xx^e siècle aux idées révolutionnaires, ni leur rejet de l'idéologie du « progrès » et non plus leur hostilité à la bourgeoisie industrielle et financière.

D'une façon générale, la connexion entre religion et utopie prend des formes différentes au xx^e siècle, par rapport aux socialismes utopiques du xix^e siècle. À cet égard, le recueil organisé par Silvia Mancini et Raphaël Rousseleau sur les rapports entre politique et religion est intéressant, mais d'une très grande – peut-être excessive – diversité. Sont inclus des travaux sur la religion de la race nazie, le nationalisme hindouiste, les rapports entre Église et État à Cuba, les origines du monothéisme, les innovations religieuses en Afrique sub-saharienne, le politico-religieux en Chine aujourd'hui, le messianisme andin, la théologie de la libération au Brésil, l'écologisme catastrophiste, l'identité nationale juive – entre autres. Dans leur introduction, les organisateurs du volume situent leur démarche dans la suite des travaux qui, sous l'égide de Gramsci, envisagent les mouvements millénaristes comme socio-politiques, autant que religieux. Les cas étudiés, dans leur diversité, concernent « les imbrications complexes qui sont à l'œuvre entre symbolismes mythico-rituels, liturgies collectives, eschatologies civiles et dynamiques de légitimation du pouvoir ». Un essai préliminaire d'Emilio Gentile tente de rendre compte du concept de « religion civile », dans ses formes messianiques – dénoncées par Jacob Talmon – ou légitimatrices de l'ordre, comme dans l'exemple américain étudié par Bellah.

Nous allons nous limiter aux trois travaux qui concernent le rapport entre utopie et religion. Ils se situent tous les trois en Amérique Latine. Le premier cas étudié est plutôt une figure négative de cette connexion : le socialisme d'État cubain.

Silvia Mancini montre, avec beaucoup de finesse, comment l'utopie révolutionnaire cubaine s'est voulue athée, non-religieuse, laïque et historique. S'agit-il alors d'une « religion civile » ? Peut-être, mais sans les symbolismes mythico-rituels caractéristiques de l'univers religieux au sens propre. Cet athéisme d'État a peu à peu cédé la place à une attitude plus souple et à un rapport moins conflictuel avec l'Église catholique, illustré par les visites des papes Jean-Paul II et Benoît XVI dans l'île « communiste ». On observe cependant une rivalité dans l'appropriation des symboles, comme lors des célébrations autour de l'image de la Vierge de la Caridad del Cobre, patronne de Cuba, en novembre-décembre 2011 – une compétition symbolique illustrée par une intéressante documentation photographique de l'auteur.

La recherche d'Antoinette Molinié se porte sur le messianisme andin, l'utopie d'une restauration du Tawantinsuyua, l'Empire inca détruit par les *conquistadors* hispaniques. Ce rêve d'un retour de l'*Inkarri*, le roi inca décapité par les Espagnols, est, selon l'auteur, le produit d'une fusion entre la conception cyclique de l'univers des indigènes andins et la doctrine des Trois Ères de l'Humanité de Joachim de Flore – on retrouve encore une fois le célèbre moine franciscain du XII^e siècle... L'utopie messianique de la restauration du Tawantinsuyua a nourri, pendant des siècles, les révoltes indigènes contre les colonisateurs, notamment au XVIII^e siècle, sous la direction de Tupac Amaru (dont le nom sera repris par les révolutionnaires uruguayens du XX^e siècle, les Tupamaros). Dans les années 1920, le marxiste péruvien José Carlos Mariategui va donner un caractère révolutionnaire à cette nostalgie religieuse du passé inca ; selon l'auteur, il considérerait que « l'Empire inca était un État socialiste avant la lettre ». Soit dit entre parenthèses : ce commentaire n'est pas tout à fait exact. Mariategui parlait de « communisme inca », mais ce terme ne désigne pas, à ses yeux, l'Empire lui-même, mais les pratiques collectivistes de l'*ayllu*, les communautés paysannes locales. L'auteur étudie aussi les manipulations politiques et commerciales de ce messianisme andin par des politiciens du système et des agences de tourisme, mais cela échappe à notre thématique du rapport entre utopie et religion...

L'article d'Alexis Martig s'intéresse au rapport entre luttes sociales et religion, à travers l'exemple de la Commission Pastorale de la Terre (CPT) et du Mouvement des Paysans Sans-Terre (MST) du Brésil. Le MST est issu de la CPT et des Communautés Ecclésiales de Base, inspirées par la théologie de la libération. C'est un mouvement laïque, mais il a des pratiques qui ont une source évidemment religieuse. C'est le cas notamment de ce que les militants du MST appellent *mística* : une performance artistique qui n'exprime pas un mystère sacré, mais la *foi* – au sens fort – dans le projet révolutionnaire de transformation sociale du mouvement. C'est-à-dire l'utopie d'un autre monde sur terre, et d'une vie « digne, de justice et de liberté ». Cette « mystique » séculière, socialiste, n'est pas moins une réinvention du messianisme, enracinée dans une culture religieuse populaire et dans l'esprit de la théologie de la libération. Elle articule les temporalités du passé, du présent et de l'avenir, grâce à la vision messianique/révolutionnaire d'une nouvelle société. L'auteur étudie aussi l'activité de la CPT – organe de l'Église brésilienne – contre le travail esclave, en interrogeant Frei Xavier Plissat, un des principaux animateurs de cette initiative. Dominicain français établi au Brésil, proche collaborateur d'Henri Burin des Rozières, Plissat explique que le combat

contre le travail esclave est « un sujet religieux » : il s'agit de défendre la sacralité de la personne humaine et sa dignité contre l'idolâtrie de l'argent.

Ces trois études sont très différentes, mais elles illustrent le fait que l'Amérique Latine est un terrain privilégié pour étudier l'évolution des rapports entre utopie et religion.

Nous avons vu que pour Ernst Bloch le messianisme juif est la source ultime des messianismes utopiques et des millénarismes révolutionnaires. Cette hypothèse est au cœur des écrits actuels de Savvas Mihail, un brillant intellectuel grec hébraïsant, juif non-croyant, mais profond connaisseur du Talmud et de la Kabbale ; marxiste, mais se réclamant du messianisme juif. Bref, il s'agit d'un penseur a-typique qu'on pourrait peut-être qualifier d'*athée religieux*. *Homo Liber*, son nouveau livre est, comme les précédents, un recueil d'essais, entre philosophie, littérature, poésie, théorie politique et histoire des religions. Quel est le fil conducteur de cet ensemble un peu hétéroclite ? C'est sans doute l'idée d'« utopie », qu'il identifie avec le concept biblique d'*Olam ha-Ba*, « Le Monde à Venir » : un terme qui se réfère souvent à l'au-delà, mais que l'auteur interprète dans un sens profane et immanent. Il ne s'agit pas du Royaume du Ciel, mais du Royaume Messianique sur terre, un monde de liberté, de justice et d'égalité. Ou, pour reprendre les termes d'un autre marxiste juif, le « Philosophe de l'Espérance » Ernst Bloch, le *Noch Nicht Sein*, l'Utopie comme ce qui « n'existe pas encore », mais inspire déjà les rêves, aspirations et désirs des opprimés.

À l'origine de l'idée moderne de liberté se trouve Jean Pic de la Mirandole, philosophe et théologien humaniste de la Renaissance, dont l'*Oratio de Hominis Dignitate* (1486) est un hymne à la liberté humaine. Mihail s'intéresse particulièrement aux sources juives – notamment kabbalistiques – de cette synthèse humaniste universaliste. Pic de la Mirandole fut le disciple d'un averroïste juif de Crète, Elie del Medigo, qui lui a fait connaître les œuvres des kabbalistes Joseph Gikatila et Avraham Aboulafia, et celles de Yehouda Abravanel, connu comme Léon l'Hébreu, dont l'ouvrage *Dialoghi d'Amore*, d'inspiration humaniste, lui suggère l'association entre l'amour et la liberté. Certaines de ces sources sont communes à Pic et à cet autre penseur de la liberté moderne que fut Baruch Spinoza, dont l'œuvre, malgré le *herem* (excommunication) prononcé par les responsables de la Synagogue d'Amsterdam, a des profondes racines juives. Mais, ajoute malicieusement Mihail, comme le disait cet autre auteur juif, Gertrude Stein, « c'est important d'avoir des racines, à condition de pouvoir les prendre avec soi » – ce qu'a fait le marrane Spinoza. Selon Mihail, parmi les sources de l'*Amor intellectualis Dei* de Spinoza se trouvent les *Dialogues sur l'Amour* d'Abravanel et parmi celles du célèbre *Deus sive Natura* du sage d'Amsterdam se trouve le *Elohim ha-Teva* de la tradition kabbalistique (hypothèse suggérée par Moshé Idel). Adversaire de toute servitude volontaire, et de la religion comme idéologie d'état – ce qui vaut aussi, selon Mihail, pour l'athéisme comme théologie d'État dans le stalinisme – Spinoza croit à la liberté humaine. Le *Homo Liber* est celui qui *ex solo rationis dictamine vivit* (*Ethica*, IV, LXVII) et qui agit *non ut legem, sed ex amore* (Lettre à Blyenbergh, 5.1.1665).

Mihail rappelle que cette aspiration à l'utopie de la liberté humaine se trouve même dans les moments les plus sombres de l'histoire. Les *Thèses sur le concept d'histoire* de Walter Benjamin en sont un exemple frappant. Rédigées en 1940, au

moment où le philosophe marxiste juif/allemand tentait d'échapper aux persécutions de Vichy et de la Gestapo dans le sud de la France, elles portent le message messianique de l'émancipation humaine. Mihail compare les réflexions de Benjamin aux prières d'une traditionnelle association de croyants juifs des pays Méditerranéens, les *Shomrei ha-Boker* (Gardiens du Matin), qui, à la veille des Grandes Fêtes juives, se postaient sur la plage et scrutaient l'horizon dans l'attente des signes annonciateurs de la Rédemption. Le matin, avec l'apparition du soleil, et l'absence du Messie tant attendu, ils se dispersaient. La comparaison est poétiquement réussie, mais, il me semble, politiquement discutable : dans les *Thèses* de Benjamin, il n'est pas question d'attendre, en priant, mais d'agir, par l'acte révolutionnaire d'interruption de la continuité historique, pour faire advenir l'ère messianique... Comme le souligne Mihail, pour Benjamin, l'époque messianique, le *Olam ha-Ba*, le « Monde à Venir » promis par la tradition juive, trouve son équivalent profane dans le « Royaume de la Liberté », la société sans classes de l'utopie marxiste.

Dans son livre *L'Athéisme dans le christianisme*, Ernst Bloch recommandait de lire la Bible sans oublier « le sel de l'athéisme ». Mihail partage cette opinion, mais ajoute ce commentaire ironique : « On ne peut pas manger seulement du sel. La Mer Morte n'est pas l'Océan de la Vie ». C'est un bon résumé de l'athéisme religieux qui inspire ce recueil.

Michael Löwy
 CéSor (CNRS-EHESS)
 michael.lowy1@gmail.com